



## Reconstruyendo la experiencia boreoafroasiática del conocimiento: un análisis de los prototérminos clave

Antonio de Diego González

Universidad de Sevilla, Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Facultad de Filosofía, C/Camilo José Cela, s/n, 41018, Sevilla, España. E-mail: [adediegog@us.es](mailto:adediegog@us.es)

**RESUMEN.** Este trabajo intenta reconstruir una protoepistemología y una experiencia del conocimiento en los pueblos boreoafroasiáticos, con un énfasis especial en los egipcios y los semitas. Para ello, se parte de los trabajos de Ehret (1995) y del HSED editado por Orel y Stolbova (1995). Así, analizaremos las raíces \*ken, \*m3ʕ y \*ḥq para reconstruir las protocategorías y los diferentes tipos de experiencias cognoscitivas.

**Palabras-clave:** afroepistemología, protofilosofía, filosofía de la cultura, estudios afroasiáticos, filosofía del lenguaje, antropología lingüística.

## Reconstructing the boreo-afroasian knowledge experience: an analysis of proto-categories

**ABSTRACT.** The aim of this paper is reconstruct the proto-epistemology and the experience of knowledge in the boreoafroasiatic languages, with a special emphasis in Egyptians and Semitics. Our framework is the works by Ehret (1995) and the HSED edited by Orel & Stolbova (1995). So, we will analyze the roots \*ken, \*m3ʕ and \*ḥq for reconstruct the proto-categories and the different kinds of cognitive experience.

**Keywords:** afro-epistemology, proto-philosophy, philosophy of culture, afro-asiatic studies, philosophy of language, anthropological linguistics.

### Introducción

El lenguaje es una de las mejores formas para comprender la *weltanschauung* de un pueblo. Junto a él, otro elemento que nos puede ayudar a acceder a esa comprensión es, sin duda, su experiencia del conocimiento. Éste es capaz de mostrarnos cual es la relación del ser humano y el 'otro'. La lengua actúa como una tablilla de barro donde quedan impresas esas experiencias, que más tarde y con el paso de los siglos se transformarían en espiritualidad, filosofía o ciencia. Sin embargo, cierta filosofía occidental y académica ha intentado que todo el conocer tenga un contexto universal. Para muchos filósofos, la humanidad piensa con una estructura prefabricada, aunque variable en los detalles. Así, no dependería tanto de la cultura ni de las experiencias vitales, sino que vendría dado por la naturaleza. Por eso, muchos autores – como Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, por poner un ejemplo – excluían de la historia a quienes no concordaban con sus prácticas o experiencias, que evidentemente eran las únicas correctas.

Sin embargo, cualquier estudiante de lengua árabe sabe que en este idioma no se piensa ni se conoce como en español. Esta es una de las trabas

que tiene que superar en su aprendizaje. Es decir, muchas estructuras básicas, casi naturales, que moldean la experiencia del conocer en su lengua materna no existen. Así, cuando el alumno español comienza a estudiar la morfología árabe se da cuenta que el auxiliar 'ser', cimiento de la estructura del conocimiento en occidente, no existe. Lo mismo ocurre con el verbo haber/tener, pues estos dependen de preposiciones que se traducirán según el contexto. Al avanzar un poco más, el alumno de un nivel intermedio descubrirá que el término 'verdad' (como concepto) tampoco existe en árabe, sino que se usarán otros 'rodeos semánticos' hasta llegar a algo aproximado a orden, realidad, etc. ¿Por qué los árabes no pueden expresar en sus lenguas algo tan básico para nosotros como los conceptos 'ser' y 'verdad'? ¿Dónde están, pues, esas estructuras de pensamiento universales?

El árabe es una lengua semita. Pertenece a la misma familia que el hebreo, el amhárico o el arameo. A su vez, estos idiomas forman parte del grupo boreoafroasiático, un polémico término acuñado por el lingüista norteamericano Christopher Ehret que englobaría a los semitas, egipcios y beréberes (EHRET, 1995, p. 483-490).

Y por último, este grupo pertenecería a la macrofamilia afroasiática junto con los grupos chádicos, cushíticos y omóticos. Por poco que sepamos de su lingüística, la teoría del conocimiento elaborada en el occidente no casa con las experiencias de estas familias lingüísticas mencionadas. Sus lenguajes, aparentemente, se escapan de nuestras categorías del conocer. De hecho, parece que nos proponen otras formas para categorizar el conocimiento. Para nosotros, esta es una de las pruebas de la pluralidad de la epistemología.

Con el tiempo y con un gran esfuerzo la afroepistemología ha ganado un hueco dentro de los *Black Studies*, de los programas afrocéntricos del mundo anglosajón y ciertos centros académicos africanos. La necesidad decolonial de conocer como piensa el 'otro' es fundamental, sobre todo para no tener el infantil deseo romántico-orientalista de universalizar y hacer caer todo en el mismo saco. Cheikh Anta Diop, Kete Asante o Teophile Obenga nos enseñaron a usar estas técnicas para reinterpretar la historia oficial. Nuestro trabajo parte de este marco conceptual. Es fundamental comprender estos principios decolonizadores para poder enfrentarse a otras manifestaciones culturales, sobre todo si son ajenas a nuestra tradición. Aún más, si cabe, cuando nuestro trabajo engloba una protofilosofía, es decir, un análisis de prácticas de pensamiento no escrito y reconstruidas enfocadas en otras tradiciones no-occidentales.

Nuestro método de investigación se basa, de forma principal, en la lingüística comparada. Pero también – y por lo explicado en epígrafes anteriores – hemos usado elementos de la filosofía del lenguaje, de la antropología y de la hermenéutica cultural. Con respecto a las herramientas básicas para desarrollar nuestro trabajo, no podemos obviar dos publicaciones básicas para nuestra investigación y constante referencia en este campo como son: *Reconstructing Proto-Afroasiatic* (en adelante RPA) de Christopher Ehret (1995) y el *Hamito-Semitic Etymological Dictionary* (HSED) de Vladimir Orel y Olga V. Stolbova (1995). Ambos trabajos son léxicos reconstruidos de la protolengua de la cual derivarían todo estos idiomas. También y de forma más específica, hemos utilizado los tomos disponibles del impresionante *Etymological Dictionary of Egyptian* (EDE) escrito por Gábor Takács (1999-2007), el *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache* (1971) de Ehrman y Grapow y el *Concise Dictionary of Middle Egyptian* de Faulkner (1962). Para las lenguas del grupo semita usaremos el *Ancient Hebrew Lexicon of the Bible* (AHLB) de Jeff Benner (2005), el léxico árabe de Maurice Glotton *Une approche du Coran par la*

*grammaire et le lexique* (2002) y el diccionario de árabe de William E. Lane (1863), entre otros. Y por último, ha sido de constante referencia tanto la *Star Etymology Database* de Sergei Starostin, con un énfasis especial en el apartado dedicado a las lenguas afroasiáticas compilada por Alexander Militarev y Olga V. Stolbova (2007), como la web/base de datos online: *Semitic Roots*.

En este trabajo pretendemos reconstruir una protoepistemología y la experiencia del conocimiento en los pueblos boreoafroasiáticos, con un énfasis especial en los egipcios y semitas, dada su posterior repercusión en la cultura occidental (BERNAL, 1987, 2006). Para ello, analizaremos las raíces \*ken, \*m3ʕ y \*ḥq intentando reconstruir las protocategorías y los diferentes tipos de experiencias epistemológicas. Sabemos que al no tener registros escritos, nuestro trabajo podría quedar en un simple juego semántico, pero es por eso que intentamos recurrir a la antropología y a la filosofía del lenguaje, con el objetivo de mostrar el sedimento dejado por estas experiencias en sus culturas herederas.

### Los prototérminos: reconstrucción y semántica

Las raíces elegidas para este estudio han sido extraídas tanto del HSED como de la base de datos de Sergei Starostin, además de las otras fuentes mencionadas. Éstas son el fruto de un análisis comparativo entre distintas lenguas que por medio de la 'léxico-estadística' se piensa que sino son las originales, están muy próximas a ellas.

Hay que señalar que en su origen las raíces expresan acciones, no conceptos. La experiencia del conocimiento en las lenguas boreoafroasiáticas está apegada no a complejas elucubraciones, sino a experiencias simples y cotidianas. Apenas aparecen abstracciones o gradaciones jerárquicas del conocimiento, sino que las experiencias epistemológicas coexisten sin mayores problemas unas con las otras. No es, por supuesto, la articulación a la que estamos acostumbrados en teoría del conocimiento, pero sin embargo aporta otra visión del problema del conocimiento. Las tres raíces (\*ken, \*m3ʕ, y \*ḥq) representan formas distintas de nombrar, de describir la experiencia del conocer. Las ofreceremos en un aproximado orden cronológico.

El simbolismo es una de las características claves para la comprensión de estas protocategorías de conocimiento. No se trata de verlas en un plano empírico y objetivo, sino en un plano de transposición de las experiencias cotidianas hacia una explicación y la construcción de protocategorías relacionadas con lo vivido. Esta protoepistemología

conforma una filosofía de la cultura desde un plano representacional. Y de hecho, no es baladí mencionar la palabra representación, porque dos de los términos tenían, para los egipcios, una representación divina. Más tarde, se convertirían en conceptos propios del pensamiento egipcio.

Antes de proceder con el análisis, queremos señalar que aunque en los repertorios lexicográficos se expresen conceptos, en un origen no fue así. Esta práctica se hace para mayor comodidad del investigador. Nosotros reseñamos lo que aparece en los diccionarios y repertorios, pero justo después, nos pondremos a la búsqueda de la acción originaria para completar la secuencia: acción => concepto.

**Raíz \*ken/khn (tny, kohen, kahana) [HSED, 1444; AHLB, 1244G]**

Esta raíz y sus derivados son, sin duda, muy conocidos por la mayoría de investigadores en lingüística, aunque no ocurre lo mismo con sus implicaciones epistemológicas. Y esto, a pesar de contener aspectos fundamentales para la comprensión de las culturas boreoafroasiáticas.

La protoraíz afroasiática \*ken es una raíz bastante antigua, pensamos esto porque aparece en todas las lenguas afroasiáticas derivadas sin que se produzcan muchos cambios fonéticos. Aparentemente se le da un valor semántico – según Orel y Stolbova, y en base a la reconstrucción lingüística propuesta – a las acciones de ‘conocer’, ‘aprender’ y ‘ver’ (OREL; STOLBOVA, 1995, p. 315).

En nuestra opinión esta raíz tiene una vinculación muy grande con otra protoraíz que es homófona: \*ken ‘cereal’. Podemos justificar esto en las investigaciones de Benner, quien argumenta en su AHLB que la protoraíz ‘madre’ \*kn tiene un valor de “[...] crecimiento y afianzamiento como una planta a través de las raíces” (BENNER, 2005, p. 150). Asimismo, de ella se derivan otros términos como ‘base’, ‘unión’, ‘firme’, ‘sustento’ e incluso de ‘ejecución de orden’ o ‘firma’. Algo, que es a priori, más lógico que ‘conocimiento’.

Volviendo al HSED, Orel y Stolbova recogen numerosos ejemplos de lenguas posteriores, como por ejemplo en una lengua chádica llamada *mokilko* \*kwan /\*kyanu, o en *bachama* donde la palabra *káni* tiene que ver con la ‘firmeza’ y ‘el conocimiento’. En lenguas suderitraicas – como el grupo cushítico – ocurre lo mismo, por ejemplo en *beḏaūye* \*kn expresa ‘conocimiento’ y en *agaw* (cushítico central) *k(i/a)n* sugieren ‘aprendizaje’. En *kemant* *kin-S* es ‘aprender’ (siendo -S un sufijo de causativo). En las lenguas cushíticas del sur como el *somalí* aparece de forma explícita el significado ‘conocimiento’ con la forma *qaan* que es una evolución de la raíz sud-cushítica *kāhin* (con la oclusiva uvular sorda en vez

de oclusiva velar sorda de la protoraíz afroasiática). Por último, en protocushítico oriental: \*k'aaan, \*k'iin significa ‘conocer’ (APPLEYARD, 2001, p. 191).

Los significados en el grupo boreoafroasiático son bastante posteriores (aproximadamente del 4.000 ac) y más elaborados. Por ejemplo, nos los ofrecen Militarev y Stolbova (2007) en la base de datos *Star Etymology Database* que recogen ejemplos útiles en nuestra investigación. No obstante, para la reconstrucción, los complementaremos con otras fuentes lexicográficas. Así, podemos ofrecer un espectro de significados más precisos, tanto en egipcio como en las lenguas semíticas:

- Egipcio: \*ken => tny. Existe una palatización de la \*k ante la vocal (MILITAREV; STOLBOVA, 2007). El significado para ellos es ‘conocimiento’. Erman y Grapow no lo dejan tan claro, y sugieren otros términos ‘elear’, ‘alzar’ ‘distinguir’, ‘imponer una posición’ (ERMAN; GRAPOW, 1971, v. 5, p. 374) todos significados referidos a acciones epistemológicas.

- Grupo ProtoSemita: \*ken => \*khn. Se produce la caída de la vocal para dar paso a una consonante faríngea fricativa sorda/sonora (depende el idioma posterior), que tiene un valor de refuerzo simbólico, según explica Benner, añadiendo el componente de ‘atención’. (MILITAREV; STOLBOVA, 2007; BENNER, 2005, p. 24). Las otras lenguas semitas no presentan ninguna diferencia fonética. Sin embargo, con la adquisición del fonema *h/h*, el valor semántico en las lenguas semitas cambia y éste le atribuye un nuevo componente: ‘actuar de oficiante’, ‘aquel que firma’, ‘tener una segunda vista’, ‘profecía’ (MILITAREV; STOLBOVA, 2007). Sería como si esa ‘atención’ multiplicase el ‘conocimiento’ o incrementase la ‘visión’ y diese capacidades especiales para ‘ver más allá’. Benner nos sugiere en esta línea, que el *kVhVn* (palabra reconstruida para el sustantivo en protosemítico) es aquel que “[...] sostiene la comunidad con su conocimiento” (BENNER, 2005, p. 150). Y no nos extraña en absoluto, pues de esta raíz también proviene el término *khn* ugarítico (JEFFERS, 1996, p. 53-54), el *kōhēn* hebreo/arameo o el *kāhin* árabe.

Por lo que conocemos de la historia de los pueblos afroasiáticos – véanse los primeros capítulos de EHRET, 2002 – este tipo de conocimiento o al menos su valor semántico no fue ni exclusivo, ni creado en un principio por los protosemitas, ni tampoco por los afroasiáticos. Nuestra hipótesis principal es que se trata de otra experiencia epistemológica propia de los pueblos nilo-saharianos y que los nor-eritraicos llevaron a través de Egipto

hasta acabar en el mundo semítico. Allí, ésta se convirtió en una protocategoría clave para la comprensión del conocimiento y la espiritualidad boreoafroasiática (semita y egipcia).

Es posible que en un origen tuviese un claro valor de ‘experiencia’ (posteriormente conocimiento) y por eso estaba unido semánticamente al significado ‘cereal’. Los pueblos afroasiáticos dependían del cereal, y \*ken era una raíz que hacía alusión a la acción de ‘conocer’ y de ‘aprender’ sobre la agricultura – esto implicaba un manejo de la astronomía, del control de los procesos y fenómenos naturales, etc. – en una época remota. Por eso, la raíz \*ken con el significado de ‘grano’, ‘cereal’ como sinónimo de ‘arraigarse’, ‘crecer’ sólo quedó para los pueblos nor-eritrarios (egipcios, chádicos) que eran los que estaban más cerca de las prácticas de la protopatria, mientras que los suderitraicos olvidaron el segundo significado y heredaron que el ‘conocimiento’ o el ‘aprendizaje’ se decía con la misma raíz que ‘cereal’.

Con los pueblos nor-eritraicos no ocurrió lo mismo. Como argumenta Christopher Ehret, estos pueblos vivieron un fuerte intercambio cultural con pueblos nilo-saharianos. Para la época concerniente al 8.500-6.500 ac los pueblos nor-sudánicos habían cambiado sus prácticas religiosas de un no-teísmo hacia un monoteísmo en el que la fuerza suprema se manifestaba a determinados seres humanos, los profetas, a través de experiencias de posesión y revelación (EHRET, 2002, p. 65-66). Nosotros creemos que la adquisición de estas creencias por parte de los afroasiáticos unido a su experiencia de los \*bVr – espíritus inteligentes con los que interactuaban las comunidades afroasiáticas – creó el sentido semántico que heredaron los boreoafroasiáticos y configuró la protocategoría de \*khn. Esta es una categoría que tardó bastante en erigirse como autónoma, aunque es probable que no se lograra afianzar hasta el 5.500 ac. Sin embargo, su adquisición cambió de manera radical las prácticas epistemológicas y sociales en la comunidad.

Si en el mundo afroasiático el que actuaba con \*kn tenía un conocimiento fundamental de la realidad y útil para la comunidad, el nuevo \*khn tenía un conocimiento ‘más allá’ de lo que le era dado por los sentidos. Así, conseguía – siguiendo a Benner (2005, p. 150) – acceder a las ‘raíces’ de la comunidad, un conocimiento de lo último. La experiencia de que la divinidad podía hablar a alguien supuso una nueva atribución de poder y conocimiento sobre un individuo concreto. El profeta era aquel que además de ser capaz de comunicarse con su entorno, lo hacía con una realidad más allá, puesto que él ‘tenía una segunda

vista’. Y creemos que además fuese él que ejecutase las órdenes de la divinidad con ‘firmeza’, de ahí el significado de ‘firmar’/‘marcar’ en barro, y que concuerda con lo que explica Benner (2005, p. 150). De los pueblos boreoafroasiáticos – que construyeron esta práctica social – tenemos evidencias hasta época muy reciente (aprox. 2.500 ac).

En el mundo semita el \*kVhVn era quien ejercía de ‘oficiante’, aquel que tenía una ‘segunda visión’. Su función parece provenir de la acción expresada en los párrafos anteriores. Los cognados provenientes de esta raíz en lenguas semita son: kânu en akkadio, khnm en ugarítico, kōhēn hebreo, kâhnen en siríaco, kâhinu en cananita o kâhin en árabe (JEFFERS, 1996, p. 52-55). Todos ellos relacionados con esa función de ‘profeta’, ‘vidente’ y ‘ejecutor’ de los ritos, como explica Jeffers en su libro *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Por los relatos sobre ellos (literatura ritual semita y la literatura bíblica), su forma de conocimiento es extática (es decir por posesión de un ente externo) pero a la vez era una experiencia muy física y corporal, lo que les otorgaba una gran credibilidad entre sus paisanos. Por eso, todos eran poseídos por un ente espiritual que les revela – a modo de oráculo – la información. La principal diferencia entre las experiencias es la identidad del ente que posee al \*kVhVn, y en un segundo plano, el modo como se usaba esa información obtenida.

En el mundo semita, con el avance del monoteísmo sobre el henoteísmo, se trazaron normas claras sobre este tipo de experiencias epistemológicas. Los hebreos, por ejemplo, las codificaron en el capítulo 18 del libro del Deuteronomio. En este texto se marca cuales son los límites y se muestran los rasgos que hacen legítima la experiencia del \*khn para convertirse en Profeta (Dt. 18: 15-22, BENNER, 2005). La experiencia es la misma, pero solo puede ser válida legalmente – porque como experiencia epistemológica es válida siempre – si está regulada y codificada de una manera determinada. Esto se debe, probablemente, al abandono del antiguo culto afroasiáticos a los espíritus \*bVr (que más tarde serían asociados con lo demoníaco o lo maligno) para centrarse en la adoración de un dios único. En el caso hebreo se prohíbe esta experiencia epistemológica a aquel que no esté capacitado – debe pertenecer a la tribu de Levi y recibir una instrucción concreta – para comprenderla e interpretarla (el kōhēn), ya que de otra manera una experiencia no controlada supondría un peligro para la sociedad (el brujo). A pesar de esto, en el mundo bíblico, son muchos los personajes que experimentan esta forma de conocimiento fuera de la codificación legal ritual: Enoch, Abraham, Agar, Moisés, Ezequiel, Saúl o María.

Lo mismo ocurre en el mundo árabe, muchos siglos después, con los *kahana* pre-islámicos y el Profeta Muḥammad. La experiencia epistemológica de ellos y de Muḥammad es la misma, la proveniente del \*khn. Sin embargo, como en el caso hebreo, su licitud no. Y es que los *kahana* árabes como Waraqa ibn Naufal (el eremita unitario que predijo la llegada de Muḥammad y le ayudó a comprender la revelación) estaban versados en esta protocategoría conocimiento.

Para seguir ahondando en el asunto, tomaremos prestada la hipótesis del kâhin, formulada por Abdelmumin Aya (2006, p. 108-124) en su libro *El Secreto de Muhammad*. Esta propuesta de Aya podemos resumirla en que en la vida de Muḥammad el conocimiento de los *kahana* influyó de forma decisiva, puesto que él tuvo tratos con ellos antes de la revelación. Con ello habría encauzado su hipersensibilidad y se habría dado cuenta que la mayoría eran unos estafadores de poca monta (AYA, 2006, p. 122). Esto se debe a que como todo árabe de la época, Muḥammad conocía estos mecanismos usados para conocer más allá de lo dado a los sentidos. Por eso, él mismo temió convertirse en uno de ellos tras una de las primeras revelaciones (*Sîra* de Ibn Ishâq, p. 106 cit. por AYA, 2006, p. 111). Los trances, las experiencias violentas o sobrenaturales que el propio Muḥammad sufría son signos en las primeras revelaciones coránicas. Tal y como ocurría en otros cultos – especialmente de \*bVr – de pueblos afroasiáticos y sudánicos. Para hacernos una idea de los fenómenos que ocurrieron en la primera revelación, podemos citar el fragmento donde Aya nos la explica:

Una de las interpretaciones del célebre pasaje de la cueva en el que el Ángel ordena a Muhammad — iqrâ' — es la que entiende que no se le está instando a 'leer' sino a 'recitar', como hacía los *kahana* ante una visión. Y se nos continúa explicando que la respuesta de Muhammad no debe traducirse 'no se leer' sino 'No soy de los que recitan', es decir, 'No soy un kâhin'. Pero el Ángel lo aprieta por tres veces hasta que Muhammad se doblega a su voluntad y recita la sura 96 (que fue la primera en ser revelada) y luego va a la cumbre de la montaña decidido a despeñarse porque no le gusta en lo que cree haberse convertido. (AYA, 2006, p. 112, énfasis agregado).

Esta interpretación es clara. Muḥammad cree haberse convertido en uno de ellos porque ha tenido todos los rasgos de una experiencia \*khn. Sin embargo, según la tradición islámica, él había recibido el mensaje de Allâh por medio de Yibril y no de un \*bVr (por ejemplo de un *ÿinn* o genio) como lo recibían los *kahana* de su época. He aquí un

punto fundamental en nuestro análisis de esta protocategoría. En el Islâm no se niega la experiencia \*khn, es más, el mismo Muḥammad las describe en los numerosos hadices, pero advierte sobre los peligros que pueden entrañar. Esto se debe al gran número de estafadores que habían surgido entre los *kahana*, como dice el siguiente hadiz:

Preguntaron al profeta por los *kahana* y él dijo: 'No debéis creer nada de lo que digan'. Y entonces le preguntaron: 'Oh profeta, ¿Por qué ellos a veces mienten?'. Y el Profeta dijo: 'Porque uno de los *ÿinn* desliza sigilosamente una verdad hasta los oídos del kâhin, y los *kahana* mezclan un centenar de mentiras en ella. (MISHKAT AL- MASÂBÎḤ, XXI, 2 apud AYA, 2006, p. 122, énfasis agregado).

El Islam, como siempre, clamaba por un término medio de la espiritualidad y en este aspecto no iba a ser menos. Pero, sin embargo, en este hadiz se deja claro que Muḥammad conocía el mecanismo del \*khn, aunque siguiendo – una vez más – la ortodoxia jurídica de la tradición judía condenó su uso (AYA, 2006, p. 123). Si bien la tradición islámica nunca la rechazó del todo, véase las grandes experiencias místicas de los sufíes como las *Iluminaciones de Mekka* del ilustre Ibn 'Arabi, las experiencias del shayḥ Tiḡānī o los cultos zâr que aún perviven en Sudán.

Lo que constatamos de estos análisis culturales es la importancia tanto del mecanismo como de la protocategoría epistemológica de \*khn. Se trata de una experiencia que trasciende límites. Siempre se otorga un mensaje a un miembro de la comunidad, siendo el mensaje de un 'otro' diferente en plano físico, pero sin perder la cotidianeidad. Se negocia con los espíritus del día a día y se reciben sus mensajes. En la categoría de espíritus/transmisores entran toda clase de seres que no pertenecen al mundo de los humanos: genios, fantasmas, difuntos, ángeles, etc. Aquel que experimente la experiencia del \*khn recibirá mensajes codificados y de gran importancia para sus comunidades a través de espíritus, que actuarán como médiums entre otras dimensiones y las suyas propias. De esa forma, se consiguen mensajes de donde no se puede acceder. El mecanismo de transmisión por homología sería extático, pues a pesar de la antropomorfización de los mensajeros en el mundo occidental, en otras tradiciones – como la islámica o en las africanas – a los mensajeros se les siente dentro pero no se les suele ver. Porque el mensajero, por ejemplo Gabriel, entra dentro ('poseer', 'fuerza', significado de la raíz ḡ-b-r en el mundo semita) del revelado. A todos se les fuerza a aceptar el conocimiento de una fuerza superior.

Aunque extrañe hoy en día, esta protocategoría ha sido fundamental. Pues representa gran parte de la experiencia del conocimiento en África y Asia Menor. Quizás esto se deba al ser la forma más física, aunque más violenta e increíble de experimentar un mensaje no cotidiano. El conocimiento \*ken viene de lo absoluto, pero a la vez de elementos usuales. Por eso, es el nexo entre el mundo fenoménico y el mundo espiritual. En una protoepistemología esta categoría es básica y se articula de manera muy sólida con la *weltanschauung* de los boreoafroasiáticos.

**raíz \*m3ʕ (m3a, ma'at, emet) [HSED, 1742; RPA, 605; AHLB, 1289 N<sup>12</sup>P]**

Esta otra raíz y sus derivados son bien conocidos entre los egiptólogos y especialistas en el pensamiento egipcio y semita. A menudo, suele ser traducida por 'verdad', aunque nosotros no estamos seguros de que tenga que dársele ese valor, sin al menos un estudio de las raíces y los otros derivados.

Para un análisis de la raíz protoafroasiática, Orel y Stolbova en su HSED – y también Militarev y Stolbova (2007) – nos ofrecen una evolución del término desde la protoraíz \*marVʕ (OREL; STOLBOVA, 1995, p. 378). Ésta habría dado en egipcio la raíz \*m3ʕ mediante la transformación de la consonante \*r y la vocal desconocida en la alef egipcia. A su vez, también en las lenguas chádicas centrales se mantendría la raíz \*marVʕ como en el caso del *zēghwana*, como en la palabra *mara* aunque perdiendo la *ayin* egipcia. El valor semántico que se le da es el de 'corregir' y posteriormente 'conocer', tanto en egipcio como en chádico (OREL; STOLBOVA, 1995, p. 378).

De nuevo, no estamos de acuerdo con la propuesta de significado de Orel y Stolbova. Por eso, recurrimos a Christopher Ehret, quien en su RPA (EHRET, 1995, p. 314) propone el origen de \*m3ʕ, en vez de la protoraíz \*marVʕ, en \*m-ʔ. El significado propuesto es mucho más básico y más creíble: 'ir hacia adelante'. Para después significar en la lengua egipcia: 'guiar', 'enviar', 'dirigirse a' (ese 'a/hacia' estaría en el fonema ʕ según Ehret). La diferencia entre Orel y Stolbova y Ehret es clara. Mientras la reconstrucción de Orel y Stolbova se realiza analizando lenguas más recientes, Ehret intenta conseguir un significado más preciso y por tanto, menos elaborado del término.

A la luz de estos datos, podemos sugerir que se trata de una protoraíz creada por los nor-eritraicos (con el protosignificado sugerido por Ehret), para ser después perfeccionada y re-semantizada por los

boreoafroasiáticos (según los significados dados por Orel y Stolbova). Tras el análisis de las diferentes fuentes consultadas – por lo menos en este primer estadio – observamos que tienen un significado relacionado con el 'conocer' y con la 'corrección' pero siempre con un matiz de movimiento/espacialidad. Par ello tenemos que analizar en profundidad los términos derivados para ser capaces de tener más datos sobre este tipo de conocimiento. Así, en el ámbito boreoafroasiático aparece como la raíz \*m3ʕ. Tanto Orel y Stolbova (1995, p. 378) como Ehret (1995, p. 605) proponen que el significado debe relacionarse, en un momento posterior (aprox. 3500-2500 ac) con 'guía', 'justicia' y por último, 'conocimiento'.

En egipcio antiguo, Takács señala lo mismo sobre el significado principal en su *Etymological Dictionary of Egyptian* (2007, p. 46-52), pero afirmando y resaltando la connotación originaria de 'dirigiéndose a/hacia', puesto que esta es una connotación de movimiento (TAKÁCS, 2007, p. 46) como había sugerido Ehret (1995, 314). También, y por las investigaciones de Rocatti (1998, p. 90 apud TAKÁCS, 2007, p. 47) expresa un cierto valor de 'orden', 'poner en orden', 'enderezar', y esto se muestra mediante la conexión semántica con 'viento' que se dice mediante la palabra m3ʕ.w. De este término también proviene 'navegación' (TAKÁCS, 2007, p. 48) del mismo modo que la raíz analizada está emparentado con la raíz \*ā-mVl 'dirigirse hacia' en el protoberéber, otra de las lenguas boreoafroasiáticas.

En las lenguas semitas – también lenguas del grupo boreoafroasiático – se presenta un problema, porque no se encuentra fácilmente la correspondencia con \*m3ʕ. Yo sugiero, tras el análisis de las fuentes mencionadas, que se produjo una transposición semántica de \*m3ʕ a ʔm-nt (adoptado de la protoraíz \*mn y teniendo en cuenta el cambio fonético semítico de ʕ => ʔ propuesto en EHRET, 1995, p. 529) como recoge Benner en la raíz 1289 N<sub>12</sub> dentro de su *Ancient Hebrew Lexicon of the Bible* (2005, p. 172). Aunque esta interpretación puede ser muy discutible, parece que el espectro semántico concuerda, puesto que Benner muestra la protoraíz semita \*mn como 'proceso de continuación' y sus derivadas como ʔmn 'sostener', 'pilar', 'columna'. Esto es algo que también señala Ibn Danân (2004, p. 54) en su *Sefer ha-shorashim* para acabar mostrando el término, que nosotros creemos es un cambio semántico proveniente de raíz \*m3ʕ en ʔm-nt. Ésta palabra significa 'lo que es firme',

‘tratado’ (IBN DANÂN, 2004, p. 54) y comúnmente es traducida como ‘verdad’, aunque en nuestra opinión, tendría más sentido traducirla como ‘orden que sostiene algo que es dinámico’ tras haber estudiado todas sus raíces hermanas. Esto la conecta con el significado egipcio. A la vez, estaría relacionado con la raíz árabe ʔmn. De esta raíz viene, por ejemplo, la palabra ʔimân. El significado es ‘confianza’, ‘orden para conseguir seguridad’, ‘lealtad’ (SemiticRoot, 73; GLOTON, 2002, p. 252; IBN DANÂN 2004, p. 54; LANE, 1863, v. 1, p. 137-140; MONTURIOL 2008, p. 45) y mal traducido como ‘fe’ (véanse los argumentos en contra en MONTURIOL, 2008, p. 45-46). Hay que hacer notar, que en hebreo el término ʔemet que suele traducirse como verdad tendría este otro enfoque de ‘sostener’ o ‘confianza’.

Del estudio semántico inferimos que no es tan sencillo traducir este término como ‘verdad’. La realidad es mucho más compleja, ya que nos encontramos ante una protocategoría epistemológica. Ahí está su complejidad. Éste es uno de los procesos del conocer, un modo relacionado con la práctica social y a la vez con la totalidad de la creación. Es por eso que se entiende siempre un orden con relación con lo dinámico, dirigiéndose hacia algo. No es una ‘verdad’ en el sentido griego de *alêtheia* ‘el desvelamiento’ (metáfora visual), sino que se fundamenta en los mismos procesos sociales de la realidad. Aquel que conoce a través con \*m3ʕ ‘va construyendo’, ‘pone orden en lo que le es dado’ o ‘navega sobre los significados’. Podemos percibir que otra vez está presente en esta concepción una fuerte influencia sudánica, tal y como Christopher Ehret ha señalado (EHRET 2002, p. 144-145), basada en la adquisición del concepto de retribución a la comunidad según sus actos. El conocimiento del \*m3ʕ busca un fin concreto: mantener un proceso dentro de la creación.

A esta modalidad de conocimiento se la presentaba bajo la figura de la diosa *ma'at* la llamada ‘diosa de la justicia’ (HORNUNG, 1999, p. 73 y ss.). Así mismo, esta raíz ya construida en concepto, es la que muchos egiptólogos (Assmann, Hornung, Obenga etc.) consideran como el corazón del pensamiento egipcio. Y no es para menos, la idea de ‘conocimiento ordenador de lo dinámico’ es una idea básica para una civilización tan estructurada como la egipcia, en la que todo se sostenía a través del faraón y simbólicamente de la geometría. Por eso, la experiencia del conocimiento no solo determina la epistemología sino también las esferas públicas del mundo egipcio. Como explica Hornung

en su libro *Esprit du temps des Pharaons*: “[...] *ma'at* es aquello que constituye el fundamento del equilibrio del mundo creado, la base sobre la que reposa toda vida cósmica y social” (HORNUNG, 1996, p. 135). El saber va junto a esa experiencia de ordenar, afianzarse en la realidad, de corregirla, y que a la vez, ésta se siga fluyendo.

Así, el conocimiento a través de \*m3ʕ se opone a *jsf.t* (desorden, caos moral véase (ASSMANN, 1990, p. 213-216), está unido a la geometría o la protociencia. Es la consecución del orden, de la perfección que no acaba. También ocurre en el mundo semita con la idea de ʔimân o ʔemet, que son los pilares necesarios para asentar todo. Nos encontramos con una protoforma que anticipa la necesidad del conocimiento de la realidad para discernir y escapar del caos, un equilibrio cosmológico, pero siempre en la realidad. De hecho, las acciones son cotidianas: ordenar, mantener, dirigirse, etc., no son ideas abstractas. ¿Dónde está, pues, el concepto de verdad?

Aquí aparece el problema del calco intelectual. Quizás podría pensarse en algún tipo de verdad que implique ‘corrección’, ‘fundamentación’ o ‘guía’ – dentro del amplio espectro de teorías de la verdad – pero creemos que no puede traducirse simplemente por verdad. De lo contrario, perderíamos esos matices descritos y que aportan su propia identidad al término.

#### Raíz \*h<sub>q</sub> (*haqaq, haqq, hq3*) [AHLB, 1180B]

De esta protoraíz no tenemos noticias en ninguno de los grandes repertorios afroasiáticos (HSED, RPA o la base de datos de S. Starostin). De hecho, no hemos encontrado otros cognados relativos a esta raíz en otras lenguas afroasiáticas.

\*h<sub>q</sub> tan solo aparece en protosemita y en egipcio con significados aparentemente distantes. Sin embargo, nos atrevemos a plantear en este trabajo una reconstrucción relativa a su origen boreoafroasiático partiendo del protosemita y del egipcio. Los cognados de esta protoraíz aparecen reseñados tanto en el AHLB (BENNER, 2005, p. 130-131), como en el diccionario etimológico de Zammit (2002, p. 146) y en diferentes diccionarios de Egipto como el de Erman y Grapow (1971, v. 3, p. 175-177), el de Dickson (2006, p. 256) o el de Faulkner (1962, p. 179).

Los significados protosemitas derivados de \*h<sub>q</sub> hacen relación en primer lugar (raíz madre) a una ‘ciclo’ en tanto a separación y vuelta de un orden dinámico. Para posteriormente (raíces derivadas) aludir a ‘inscripción’, ‘decreto’, ‘lo dado’ (BENNER, 2005, p. 130). Zammit completa los diferentes

cognados de las lenguas semitas más importantes: ‘inscripción’, ‘decreto’, ‘inscribir en piedra’ en hebreo y arameo; ‘ordenar’ en fenicio; ‘lo válido’, ‘lo real’ en árabe; ‘cortar’ en akkadio o ‘regla’, ‘verso’, ‘orden’ en siríaco (ZAMMITT, 2002, p. 146).

En egipcio, la mayor parte de los cognados derivados de la raíz \**hq* expresan una idea fundamental: magia (ERMAN; GRAPOW, 1971, v. 3, p. 175; DICKSON, 2006, p. 256; FAULKNER, 1962, p. 179). El diccionario de Erman y Grapow es el más minucioso semánticamente y el que mejor conceptualiza esta raíz presentada como *hq3*. Entre los significados derivados destacan ‘magia’, ‘mago’, ‘fuerza sobrenatural’, ‘formula mágica’, ‘hechizo’, ‘posesión mágica’ (ERMAN; GRAPOW, 1971, v. 3, p. 175-177). En principio, el nexo semántico con el mundo protosemita estaría en la idea de fondo de la ‘ejecución’ o ‘decreto’ de algo que tiene ver con la realidad como orden dinámico (‘ciclo’).

Podemos inferir, por los significados expuestos, que su origen no está ni en Egipto ni en el mundo protosemita. En nuestra opinión, el origen sería puramente boreoafroasiático y posiblemente tendría un valor semántico referido a un ‘ciclo’, a ‘lo creado’, ‘lo que ha sido marcado’ o a ‘decreto’. Sugerimos esto, como un primer valor para definir esta protocategoría que marca la experiencia con la realidad.

Con el desarrollo de los lenguajes semitas, este término pasará a ser de vital importancia. La raíz trilitera *hqq*, que se suele traducir por ‘verdad’, aunque su significado elaborado (y más acorde con sus orígenes boreoafroasiáticos) tiene un sentido más cercano a ‘realidad’ o a ‘experiencia profunda’. Éste juega un papel bastante importante en el pensamiento religioso hebreo/araméo y árabe. Así, por ejemplo, lo deja claro el artículo clásico titulado *Haqq (Truth)* de Edwin E. Claverly (1964, p. 56-60). Pero el punto álgido en su desarrollo se encuentra en el sufismo arabófono, que especulará sobre el valor místico de este término. También este concepto, ya muy elaborado, en el judaísmo se identifica con uno de los epítetos de YHWH: ‘el legislador’ (IBN DANÂN, 2004, p. 165) e Islam esta raíz se convierte en uno de los nombres de Allâh (GLOTTON, 2002, p. 338). El peso semántico nos da indicios de la importancia de la experiencia y su traducción epistemológica en la cultura semita.

El análisis semántico vuelve a dejarnos claro que \**hq* no se corresponde, por lo menos en un primer momento, con el significado de ‘verdad’. Y es que esta raíz guarda un mecanismo epistemológico mucho más complejo que determina otra protocategoría de conocimiento del mundo

boreoafroasiático. Al igual que ocurría con \**m3ʕ* y \**ken*, \**hq* presenta unas características propias como protoexperiencia de conocimiento. Esta protorazón ya en su origen expresaba referencia al ‘ciclo’, a ‘lo creado’ y a las acciones ‘lo que ha sido marcado’, ‘lo que ha sido decretado’. Como vemos, además, tiene un matiz temporal bastante importante, ligado a un aspecto dinámico como en el caso de \**m3ʕ*. Ahora bien, si esta protocategoría hacía énfasis en el hecho de ‘ordenar’ o ‘sostener’, \**hq* se centra más en el conocimiento para poder ‘ejecutar’ o el ‘manipular’ de ese aspecto dinámico, es decir, de la realidad. Es por eso, que en el mundo egipcio tiene conexiones con lo mágico y con lo sobrenatural, pues *hq3* se entiende como un proceso de apropiación y manipulación de lo real. También, y haciéndonos ecos de los resultados de nuestro análisis semántico, es ‘cumplir’, ‘hacer válido’ el dictamen de lo real. Se trata de un conocimiento enfocado hacia lo práctico, pero muy unido a lo numinoso presente en la realidad.

El conocimiento y la experiencia de \**hq* intenta manipular o procesar lo que es dado en la realidad, en la creación. El ‘mago’ (*hq3w*) o el ‘legislador’ (*mhyqq*) usan este conocimiento para manipular lo que ha sido dado a ellos (la realidad). Esta categoría de conocimiento no excluye ni a \**m3ʕ* ni a \**ken*, sino que se complementa con ellas. Quizás podríamos ver en ella ciertos rasgos de protociencia, en el sentido que aquel que practica la experiencia del \**hq* manipula y conoce la realidad como lo hace, en cierta medida y salvando las distancias, un científico occidental.

### Protocategorías y protoepistemología.

A lo largo del epígrafe anterior hemos intentado mostrar y analizar tres protocategorías epistemológicas. Éstas articularían el conocimiento de los pueblos boreoafroasiáticos. Nuestro trabajo ha intentado inscribirse en la protofilosofía, una disciplina que debería ir apareciendo para no realizar calcos culturales, porque la reflexión sobre el conocimiento o sobre los modos de conocer no es algo exclusivo del llamado ‘occidente moderno’. Para ello, la lingüística nos ha servido como marco metodológico, junto a la Filosofía del Lenguaje y la Filosofía de la Cultura. En nuestro trabajo arqueológico – en el sentido foucaultiano – hemos tenido muy en cuenta como estas protocategorías se proyectaron y se siguen proyectando hoy en día en diversas culturas. Sobre todo, cuando esas culturas están en la base de otras que conforman nuestro mundo cotidiano.



El hecho de que la experiencia de conocer no sea algo uniforme es bien sabido. Para muchos se trata solo de un aspecto de relativismo lingüístico, pero curiosamente ha influido en muchos aspectos: economía, gobierno, religión, arte, etc. Es cierto que no podemos circunscribir la experiencia cultural a la lengua, pero esta actúa como un espacio donde sedimentan la *weltanschauung* de los diversos pueblos.

En el caso de un protopueblo como los boreoafroasiáticos, la lengua se convierte en un espacio donde poder indagar acerca de sus costumbres, de su forma de vida o en este caso sobre su forma de gestionar el conocimiento. Esa gestión del conocimiento no es algo baladí, puesto que mediante diversos estadios – como señala Jacinto Chozá en su libro *Antropología Filosófica. Las Representaciones del sí mismo* – supone el paso de la acción ritual (las liturgias paleolíticas) a un estadio intermedio de palabra emancipada (el mito), para acabar en la palabra reflexionada (el logos) y con ello la autonomización del elemento verbal que había en los ritos (CHOZÁ, 2002, p. 58-59).

En el caso boreoafroasiáticos y los pueblos descendientes de ellos analizados, en este trabajo, vemos como están situados en un lugar intermedio entre estas tres categorías. Al ser un pueblo neolítico, han dejado el rito paleolítico para empezar a aceptar una palabra emancipada. Buen ejemplo de ello es el valor de la protocategoría \*ken, en la que sigue existiendo el rito de la posesión por seres espirituales, pero el peso de la palabra es mucho mayor al tenerlo que transmitir en la comunidad. \*ken guarda en sí una forma de conocimiento antiguo pero que tiene que transmitirse, ante las nuevas necesidades culturales. Por eso, supone el nacimiento del profeta que investido del mensaje divino transmite al pueblo para lograr la ‘salvación colectiva’ proveniente de la innovación religiosa del momento: la escatología. La herencia de los ritos paleolíticos (acción) está presente, pero la emancipación de la palabra (abstracción) va imponiéndose poco a poco. Aún así, en el mundo boreoafroasiático, el valor de la acción no se pierde del todo. Por eso, nosotros creemos que esta categoría es la más antigua, ya que está representada por cognados de la mayoría de lenguas afroasiáticas.

Las otras categorías, \*m3ʃ y \*h̥q, son experiencias de conocimiento en las que la palabra se termina por imponer sobre el rito hasta dejarlo en un segundo plano. La primera representa un conocimiento que es ‘equilibrio’, ‘orden’ tanto en el plano físico (geometría, política) como en el plano numinoso (de ahí la atribución alegórica a la diosa *ma'at*). O la atribución semita – mucho más tardía –

de ‘confianza’, ‘seguridad’. Apenas se ven en estas protocategorías las conexiones con los ritos paleolíticos, aunque las hay. Están presente en el sentido que esta experiencia del conocimiento deriva de los antiguos ritos cosmológicos chamánicos que cita Mircea Eliade (1960, p. 213-231). La experiencia del \*m3ʃ aporta esa conexión con el orden del cosmos, con hacer que todo funcione. Por eso, derivó en un posterior concepto de justicia, porque el conocimiento del ‘equilibrio’ u ‘orden’ remitía a la justicia. En una sociedad que comienza a ser numerosa esta categoría se hace fundamental porque permite organizar la nueva sociedad.

Algo parecido ocurre con la protocategoría \*h̥q. En ella también subyace la experiencia de la dinamicidad de la realidad y por eso el conocimiento derivado de esta protocategoría se traduce como el ‘intento de controlarlo’. Como señalamos en párrafos anteriores, es la más reciente de las propuestas. Al mismo tiempo es la más abstracta, la más autónoma del rito, pues este es imperceptible en esta categoría. \*h̥q intenta manipular o procesar lo que es dado en la realidad, en la creación. Supone el uso de una praxis (magia, derecho) frente a la naturaleza y para eso es básico su conocimiento profundo. Se crea pues una protociencia, en el sentido que aquel que practica la experiencia del \*h̥q manipula y conoce la realidad. Uno de los mejores ejemplos de manipulación de la realidad es la manipulación verbal. El reducir la realidad y su conocimiento a lenguaje es el punto álgido de esta categoría en la que el elemento verbal se emancipa.

La ‘realidad’, que es el objeto de esta protoepistemología, se presenta con un aspecto dinámico. No podemos decir que sea cíclico, pero siempre está *deviniendo*. Posiblemente esta concepción se extraía de la observación de los ciclos lunares, de lluvia y de cosecha que marcaban la vida de estos pueblos. En un anhelo de control sobre ellos, el conocimiento les otorgó esa seguridad que necesitaban. Por eso, uno de los objetivos de este conocimiento es detener la realidad y poder usarla. La protoepistemología boreoafroasiática está más preocupada en el orden, la manipulación y el mensaje, que en buscar trascendentes. El conocimiento para los boreoafroasiáticos siempre tiene un aspecto práctico basado en la acción y enfocado a transmitir lo que se sabe de él.

## Conclusiones

En conclusión, en este trabajo hemos intentado mostrar diversas protocategorías de una posible epistemología boreoafroasiática. Para ello, hemos reconstruido lingüística e intelectualmente los

términos, para luego articularlos en torno a las experiencias cognoscitivas y culturales. De la reconstrucción y el análisis hemos obtenido tres protocategorías epistemológicas, que resumimos, a continuación:

- \*ken => 'conocimiento extático por posesión'. Su origen se encontraba en 'firmar', 'marcar' y con el conjunto de habilidades relacionadas con el cultivo de cereal (que es una raíz homófona: \*ken). Fue heredada y desarrollada, especialmente, por los pueblos semitas. Tenía un gran peso en el aspecto religioso y social de la comunidad.

- \*m3ʕ => 'conocimiento ordenador de la realidad'. Su origen está en la acción 'dirigirse a', 'guiar'. Esta categoría fue de mucha importancia en Egipto. Tanto que se alegorizó como la diosa de la justicia. El orden del cosmos es uno de los conceptos centrales de la filosofía egipcia.

- \*hɣ => 'conocimiento para controlar/manipular la realidad'. Su origen proviene de 'ciclo' y de 'ejecución'. Es la última de las categorías, es un paso previo a lo que entendemos por ciencia. Es el triunfo de la praxis sobre el rito y se funda en el hecho de poder controlar la realidad.

Las tres protocategorías representan aspectos diferentes. Cada una aporta una experiencia diferente hacia el conocimiento. Suponemos que en su origen fueron desarrollados por los boreoafroasiáticos. Estos imprimieron en ellas el primer sentido, hasta que culturas posteriores los matizaron en función de sus praxis sociales y culturales.

También, en el mismo análisis, hemos percibido que esa 'realidad', objeto del conocimiento, se presenta con un aspecto dinámico. Por eso, la protoepistemología boreoafroasiática está preocupada en el orden, la manipulación y el mensaje. Así se desarrolla junto al conocimiento un aspecto práctico enfocado a transmitir lo que se sabe de él.

Por último, en este trabajo hemos podido constatar que la experiencia del conocer no parece, al menos en su sentido social, universal. De hecho, creemos que influyen bastante en ellas las prácticas lingüísticas y culturales de los pueblos. Por lo expuesto en este trabajo, consideramos que no es muy deseable 'traducir' o 'calcar' conceptos epistemológicos - como suele hacer la filosofía - en otras culturas. Pues se corre un alto riesgo de colonizar y distorsionar las prácticas relativas al conocimiento del "otro".

### Agradecimientos

Este trabajo ha sido realizado en el marco del programa F.P.U (Formación del Profesorado Universitario) del Ministerio de Educación del

Gobierno de España. Agradezco los sugerentes comentarios, correcciones y aportaciones de Alain Anselin (Université des Antilles Guyane), de Jacinto Choza (Universidad de Sevilla) y de Vicente Haya.

### Referencias

- APPELYARD, D. Beja as Cushitic Language. In: TAKÁCS, G. (Ed.). **Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) studies in memoriam Werner Vycichl**. Leiden: Brill, 2001. p. 175-194.
- ASSMANN, J. **Ma`at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten**. C.H. Beck Verlag: Munich, 1990.
- AYA, A. **El secreto de Muhammad**. Barcelona: Kairos, 2006.
- BENNER, J. A. **The ancient hebrew lexicon of the Bible**. Houston: Virtual Bookworm Publishing, 2005.
- BERNAL, M. **Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization**. (The fabrication of Ancient Greece, 1785-1985). Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1987. v. I.
- BERNAL, M. **Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization**. (The linguistic evidence). Nueva Jersey: Rutgers University Press, 2006. v. III.
- CHOZA, J. **Antropología filosófica**. Las representaciones del si mismo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.
- CLAVERLY, E. E. Haqq (Thru). **The Muslim World**, v. 54, n. 1, p. 56-60, 1964.
- DICKSON, P. **Dictionary of middle egyptian in gardiner classification order**, 2006. Available from: <<http://archive.org/details/DictionaryOfMiddleEgyptian>>. Access on: Feb. 12, 2013.
- EHRET, C. **Reconstructing protoafroasiatic (protoafrasian): vowels, tone, consonants, and vocabulary**. Los Angeles: UCLA Press, 1995.
- EHRET, C. **The civilizations of Africa**. Virginia: The Virginia University Press, 2002.
- ELIADE, M. **El Chamanismo y otras técnicas arcaicas de éxtasis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- ERMAN, A.; GRAPOW, H. **Wörterbuch der ägyptischen Sprache**. Berlín: Akademie Verlag, 1971. 13 vols.
- FAULKNER, R. **Concise dictionary of middle egyptian**. Oxford: Griffith Institute, 1962.
- GLOTTON, M. **Une aproche du Coran par la grammaire et le lexique**. Beyrouth: Albouraq, 2002.
- HORNUNG, E. **Esprit du temps des Pharaons**. Paris: Hachette, 1996.
- HORNUNG, E. **El uno y los múltiples**. Madrid: Trotta, 1999.
- IBN DANÂN, M. **Sefer ha-shorashim**. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- JEFFERS, A. **Magic and divination in ancient Palestine and Syria**. Leiden: Brill, 1996.

LANE, E. **Arabic-English lexicon**. Londres: Williams and Norgate, 1863. 8 vols.

MILITAREV, A.; STOLBOVA, O. Afroasiatic Etymology Database. In: STAROSTIN, S. (Ed.). **Star etymology database**, 2007. Available from: <<http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?root=config&morpho=0&basename=\data\semham\afaset&first=1>>. Access on: Feb. 8, 2013.

MONTURIOL, Y. **Terminos claves del Islam**. Almodóvar del Río: Junta Islámica, 2008.

OREL, V.; STOLBOVA, O. **Hamito-Semitic etymological dictionary**. Materials for a reconstruction. Leiden: Brill, 1995.

TAKÁCS, G. **Etymological dictionary of Egyptian**. Leiden: Brill, 1999-2007. 3 vols.

ZAMMIT, M. **A comparative lexical study of Qur'ānic Arabic**. Leiden: Brill, 2002.

*Received on April 4, 2013.*

*Accepted on May 8, 2013.*

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.